

Apontamentos sobre a «espiritualidade vitimal» em Alexandrina Maria da Costa

ALEXANDRE FREIRE DUARTE*

*«The Saint is medicine because he is an antidote.
Indeed that is why the saint is often a martyr;
he is mistaken for a poison because he is an antidote»*

G. K. CHESTERTON – St. Thomas Aquinas

Este texto pretende, em última análise, versar sobre a santidade, pelo que esse facto não deverá ser mascarado, como se fossem uns quaisquer esqueletos abstrusos a querer obscurecer o Sol, nem pelo título dado ao mesmo, nem pelas nossas mais superficiais palavras que o entretecerão. Não – evidentemente – uma santidade impregnada por um qualquer legalismo que possa actualmente medrar entre quem vive inquieto face à audeniana «*Age of anxiety*» em que vivemos. De modo algum. Reportamo-nos àquela santidade que, qual nova criação suscita por um Deus que se coloca totalmente do lado daquele que por si é recriado, pode brotar de um qualquer pecador que – e não, não nos enganaremos nas palavras que se seguirão – não se ensoberbece com a consciência de o ser.

O caminho humano para esta santidade é tentar agir como Jesus o Messias – que foi mais um «(teo-)dramaturgo» do que um «(teo-)metafísico» – agiu.

* Docente na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Braga.

A saber: fazendo-se, naquilo que deve ser uma insígnia córdica de qualquer cristão que nisso vislumbrou o que efectivamente Deus é e faz, amorosamente próximo dos pecadores. E isto tendo-se a perfeita noção de que se se quiser e puder dividir o género humano entre «santos» e «pecadores», estes últimos, no limite, serão tão-somente os que não se reconhecem como tal. Deveras e como disse Fulton Sheen, «*God prefers a loving sinner to a loveless "saint"*»¹. O motivo disto é próximo e relativamente simples de enunciar: o amor é a única matriz da santidade e Deus não está contra nenhum de nós por causa do pecado, mas connosco contra um pecado que – como sabemos – não é senão uma recusa e uma distorção, conscientes e queridas, de um amor divino oferecido e infundido no nosso coração.

Na base destas condensadas frases, que aqui damos a público em forma de artigo, estão as que proferimos, em Fevereiro de 2014, nas *Jornadas de Teologia* do pólo bracarense da Universidade Católica Portuguesa. Com efeito, haviam-nos solicitado, seis meses antes, que conferenciássemos, em tais *Jornadas*, sobre Alexandrina Maria da Costa, pessoa que a Faculdade de Teologia daquela aduzida Universidade escolheu apresentar como sendo uma «figura inspiradora» para os nossos dias. E o facto é que, no decurso da nossa preparação para tal evento, deparámo-nos, logo de início e como se tivéssemos saído de um convénio sobre as modalidades da morte, com uma constatação que se tornou, para nós, um obstáculo virtualmente insanável. Um obstáculo insuperável para, como desejávamos e desejamos, sermos minimamente originais e relevantes: que dizer sobre a vida desta filha da diocese de Braga e das terras de Balasar que já não fosse conhecido? Que dizer, sem termos que fazer convergir – à distância – pontos extremos, sobre esta vida de modo a sairmos da rotina de todo um conjunto de ocorrências, mais ou menos bizarras, que, embora fascinantes, em nada – ou, no máximo, em muito pouco – contribuíram para a sua santidade? Seria, na verdade, muito difícil escapar à injunção de Qohelet sobre o não haver «*nada de novo sob o Sol*» (Qoh. 1,9) e lograr proferir algo de novo perante o que já é sobejamente conhecido acerca da sua vida.

Perante esta constatação, e após um discernimento dialogado com a organização de tais Jornadas, optámos por discorrer sobre um tema que estimamos central na configuração espiritual de Alexandrina Maria da Costa: a sua espiritualidade vitimal. Vale dizer, o ela ter vivido a sua configuração pessoal com Jesus o Messias particularmente através da entrega, que a mesma estimava análoga à realizada por Este, vitimal de si a Deus. Ao dizer isto, é importante que não nos interpretem mal. Nem, sobretudo, que o façam imediatamente a partir do começo deste trabalho, como acontecia com os que se punham a olhar

¹ Fulton J. SHEEN – *Life of Christ*. New York: Doubleday, 2008 [1958], 124.

para o labirinto do Minotauro: há muitas outras temáticas, de índole teológico-espiritual, que são marcantes e até igualmente basilares no padrão espiritual de Alexandrina Maria da Costa. Todavia – e na nossa mais franca opinião – aquilo que fez com que esta se tenha tornado a «Alexandrina» que todos nós conhecemos, foi, precisamente e de um modo indissociável daquelas outras temáticas, o ela se ter entregado a Deus como um sujeito sacrificial.

Neste justo contexto, para compreendermos esta decisão de Alexandrina Maria da Costa na sua máxima amplitude e significância, dividiremos as palavras que comporão este sucinto estudo histórico-teológico-espiritual em duas secções: na primeira, traçaremos – com pinceladas partilhadas e muito rápidas e, assim, inevitavelmente rudimentares – o cenário da corrente de espiritualidade vitimal após o advir da modernidade; na segunda, centrar-nos-emos nas formas em que a mesma foi vivida pela senhora Maria da Costa.

1. O horizonte histórico-teológico mais recente da espiritualidade vitimal

Tal como referimos, a primeira parte deste texto irá versar sobre o cenário histórico-teológico mais recente da corrente de espiritualidade vitimal². Realçamos, aqui e agora, o supra-aduzido binómio «mais recente», dado que, na realidade, não nos pretendemos focar nos elementos mais primordiais que estão na base, melodramaticamente garantida, do surgir desta corrente de espiritualidade, mas tão-somente nos traços gerais do contexto temporal definido, por um lado, pelo momento a partir do qual esta se começou a definir com caracteres mais claros, e, por outro, pela ocasião em que a mesma começa a perder vigor e relevância. Em concreto: entre o séc. XVII e meados do séc. XX.

Pois bem, não podem restar muitas nem consolidadas dúvidas de que aqueloutro aduzido princípio pode ser dito como tendo ocorrido no embate – nem sempre cordial e até, por vezes, cheio de foras-verbas – entre duas linhas de espiritualidade católica que, não obstante as suas grandes e agrestes diferenças, num ponto, pelo menos, estiveram de acordo: a importância da oferta vitimal do crente. Referimo-nos, de um lado, ao jansenismo, e, do outro, à devoção ao Sagrado Coração de Jesus.

i) Ponderando, em primeiro lugar e numa abstinência moderada de termos, o jansenismo, podemos referir que este movimento, com os seus rigores e temores característicos de uma infantil aproximação penitencial

² Pode ler-se, com diferente proveito, Tullo GOFFI – *La spiritualità contemporanea*. Bologna: EDB, 192004 [1987], 425-432; Richard D. E. BURTON – *Holy tears, holy blood: women, Catholicism, and the culture of suffering in France (1840-1970)*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

e anti-mística à vida cristã³, sublinha mais «*the false image of God as punitive and vindictive*»⁴, do que o seu verdadeiro rosto como amor misericordioso. Isto conduz, desde logo – e num primeiro aspecto determinante para a configuração madura da «*espiritualidade vitimal*» –, à ideia da importância do oferecimento do sujeito à vingança divina como um ideal da vida cristã em geral e, como foi comprovado sem emendas em Port-Royal, da vida religiosa em particular.

Como sabemos, na base mais remota desta sua mensagem também está fortemente presente a noção medieval de satisfação a Deus, tida – como sabemos – por Anselmo de Aosta, como «*necessária*»⁵, e, por Tomás de Aquino, como «*conveniente*»⁶. Segundo a integridade autónoma desta teoria teológica, a imolação cruenta e de valor infinito, de Jesus Cristo fora um requisito absoluto pretendido por um Deus-Pai que – aparecendo, dessa forma, sob a aparência de um quase verdugo – a exigira para salvar uma humanidade que o havia ofendido infinitamente. Digamos isto por outras palavras, que não pretendem mascarar o cenário ctónico que enunciam: passou-se a acreditar que se tinha que «*pagar*»⁷ – de modo particular pelo sofrimento⁸ – um resgate perfeito a Deus de forma a, satisfazendo-se a sua justiça⁹, Ele perdoar o pecado da humanidade e, no fundo e segundo esta linha de compreensão soteriológica, só o Deus-Homem Jesus podia operar tal pagamento. E isto porque, conforme diz Tomás de Aquino, só a «*passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis*»¹⁰.

³ Cf. Philip SHELDRAKE – *Spirituality: a brief history*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell, 2013 [2007], 130.

⁴ Joseph F. SCHMIDT – *Walking the Little Way of Therese of Lisieux: discovering the path of love*. Guilford Drive: De La Salle, 2012, 31.

⁵ Cf. ANSELMO DE AOSTA – *Cur Deus homo*, in PL 158, 359C-432B, todo.

⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO – *Scriptum super Sententiis*, III, d. 1, q. 1, a. 2c: «*Quia igitur Deus summe bonus et misericors est, decuit ut nulli negaret hoc cuius capax erat. Ergo cum humana natura lapsa esset, et nihilominus reparabilis erat, decuit ut eam repararet. Quia etiam iustitia eius immutabilis est, cuius lege sancitum est ut nunquam peccatum sine satisfactione dimittatur, decuit ut in humana natura institueret eum qui satisfacere posset: quia hoc purus homo per se facere non poterat, ut dicitur. Sed quia summe sapiens est, convenientissimum modum reparationis debuit adinvenire. Modus autem convenientissimus est ut integre natura repararetur, et faciliter ad id quod amiserat, homo pervenire posset*».

⁷ Cf., v.g., Mc. 10,45.

⁸ Cf. Stephen FINLAN – *Options on atonement in Christian thought*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, 73.

⁹ Cf. Roger E. OLSON – *The story of Christian theology: twenty centuries of tradition & reform*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999, 324; J. Denny WEAVER – *The nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011 [2001], 17.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO – *Summa theologiae*, III^a, q. 48, a. 2, ad. 2; cf., posteriormente e para uma distinção entre a justiça em sentido penal e evangélico, *Summa theologiae*, III^a, q. 46, a. 2, ad 3.

Já no séc. XVI, esta noção – que alguns, recordando-se de que «*Durch neues Unrecht [niemals] stürzt das alte nicht*»¹¹, poderão associar a um, furioso e voluntário, filicídio – foi exacerbada por um conjunto de alegações de Martin Luther e Jean Calvin, segundo as quais a natureza humana, após o pecado original, estaria total e perpetuamente corrompida¹² e numa escravidão absoluta¹³. Estas últimas ideias marcadamente pessimistas foram, por sua vez, detalhadas no séc. XVII e no cenário de um distorcido neo-agostinismo assumido, por conveniência, para denunciar o laxismo moral de algum Catolicismo. De modo particular, o promovido pelas teses do probabilismo¹⁴ teorizado pelo dominicano Bartolomé de Medina e, entretanto, assumido pela casuística da Companhia de Jesus¹⁵.

Pois bem, tal pormenorização foi levada a cabo por Jean Duvergier de Hauranne e Cornelius Jansen¹⁶, que, cada um a seu modo e como se se tratassem dos guardiões de um séquito de defuntos, afirmam que nenhum homem¹⁷, sem uma graça eficaz e invencível que o forçasse a tal, seria capaz de realizar o bem. Ou seja, para estes dois autores, o homem não é um sujeito livre, mas um ser que está continuamente entregue à luta entre duas forças que, sem a sua deliberação, o estiram, ou para o mal – a concupiscência –, ou para o bem – a graça eficaz –. E isto mediante suscitarem nele, respectivamente, um deleite terreno ou, então, um deleite celeste «*qua voluntas praevenitur & flectitur, ad volendum faciendumque quicquid eam Deus velle et facere constituerit*»¹⁸, fazendo do homem,

¹¹ Walter HASENCLEVER – «*Antigone: Tragödie in 5 akten*», in Kurt PINTHUS (ed.) – *Walter Hasenclever: Gedichte, Dramen, Prose*. Reinbek: Rowohlt, 1963 [1917], 163.

¹² Cf. Ewald M. PLASS (ed.) – *What Luther says: an anthology*, vol. 3. St. Louis: Concordia, 1959, 1291; Jean CALVIN – *Institutio christianae religionis*, I, 1, 8 e, após, II, 3, 2-5 (a versão consultada para a redacção deste estudo foi publicada, em 1559 e em Genève, por Oliva Roberti Stephani). De modo particular, em II, 3, 2 pode ler-se – num comentário distorcido a *Rm.* 3,10-1, que ignora que a sua base é *Sal.* 14,1-3 – que Paulo «*fulminibus non in certos homines, sed in universam filiorum Adam nationem invehitur. Neque in unius aut alterius saeculi depravatos mores declamat, sed accusat perpetuam naturae corruptionem*».

¹³ Cf. Marthin LUTHER – *De servo arbitrio*, in Karl DRESCHER (ed.) – *Luther Werke: Kritische Gesamtausgabe*. vol. 18, Weimar: Hermann Böhlhaus, 1908 [1525], 551-787, todo; Jean CALVIN – *Institutio Christianae religionis*, I, 3, 5 e, especialmente, II, 2, 1. 6-8.

¹⁴ Cf. Rudolf SCHÜSSLER – «*On the anatomy of Probabilism*», in Jill KRAYE; Risto SAARINEN (ed.) – *Moral philosophy on the threshold of modernity*. Dordrecht: Springer, 2005, 91-114.

¹⁵ Cf. Robert A. MARYKS – *Saint Cicero and the Jesuits: the influence of the liberal arts on the adoption of moral probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008, todo, mas em particular 83-126.

¹⁶ Cf. Jean ORCIBAL – *Saint-Cyran et le Jansénisme*. Paris: Seuil, 1961; IDEM – *Jansenius d'Ypres (1585-1638)*. Paris: Études Augustiniennes, 1989.

¹⁷ Neste estudo, o vocábulo «homem» é usado para designar todo o género humano na sua dualidade constituinte, reservando-se, como é tradicionalmente comum na teologia não contrafóbica face ao discurso de género, o termo «Homem» para o homem por antonomásia: Jesus de Nazaré (cf., v.g., Jo. 9,5).

¹⁸ Cornelius Otto JANSENS – *Augustinus*, I, 4, 1, col. 394, seguindo-se, aqui e no restante deste nosso estudo, a edição de 1640, impressa em Louvain por Jacobi Zegeri.

neste último caso, quase que um cativo de um Deus¹⁹ e, assim e correlativamente, deste último quase que uma «ave de rapina».

Neste cenário de marcada desolação teológico-espiritual, reforça-se a afirmação de que o crente, numa saturada humildade vertical que nem sempre foi bem discernida nos seus contornos, deve reconhecer-se como um ser miserável ante a majestade infinita de um Deus que era menos concebido como um Pai bondoso, do que como um terrível «*Dieu juge qui inspire la terreur*»²⁰, pois sequioso de uma punição pelas consequências, a si infligidas, do pecado²¹. Mas não só – e aqui temos um outro elemento jansenista determinante para a conformação da espiritualidade vitimal –: sendo que, para o jansenismo, os desígnios salvíficos de Deus para com cada crente são absolutamente indecifráveis – e, como chegou a teorizar Blaise Pascal²², não devendo Ele nada ao ser humano, nem sequer, no limite, o cumprimento das suas promessas –, este deve entregar-se a tais propósitos insondáveis em atitude vitimal. Uma atitude em que, por um lado, o sujeito se esvazia numa indiferenciada inumação espiritual e, por outro, Deus se cumula freneticamente à medida que aquele se faz totalmente «*tanquam aliquid ipsius Dei*»²³ num real «*oblitus sui*»²⁴.

O resultado disto mesmo foi, do ponto de vista histórico, extremamente invulgar e até curioso: «*les ouvrages qui favorisent le quiétisme sont aujourd'hui si fort au goût des jansénistes qu'ils les ont, comme l'ont sait, assez ouvertement adoptés*»²⁵. Deixemos aqui apenas uma citação de uma celebrizada obra redigida por um não menos célebre jansenista. Uma que, no fundo e apesar de querer ridicularizar o movimento quietista, acaba por expressar mais acerca do que era o jansenismo do que – com a exclusão de alguns escritos extremados de imprecisão arcaica, que jamais caracterizaram o mesmo – o quietismo. Reportamo-nos a *Les dialogues sur le quiétisme* de Jean de la Bruyère, o qual – consciente ou, com mais probabilidade, inconscientemente

¹⁹ Cf. Vicenç-Maria CAPDEVILA I MONTANER – *Liberación y divinización del hombre: teología de la gracia*, vol. 2. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1994, 437s.

²⁰ Jean-François DURAND – *La culture religieuse de François Mauriac*. Paris: L'Harmattan, 2008, 175. Como se sabe, Mauriac escreveu uma vida de Jean Racine em que os traços do biografado e do biógrafo são indestrinçáveis.

²¹ Cf. Elmar J. KREMER; Denis MOREAU (ed.) – *Ceuvres philosophiques by Antoine Arnauld*, vol 1. Bristol: Thoemmes, 2003, 265s.

²² Cf. Leszek KOLAKOWSKI – *Dieu ne nous doit rien: brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du Jansénisme*. Paris: Albin Michel. 1997, todo, mas em especial – e tendo-se em conta que, em alguns momentos, o autor talvez tenha trelido Blaise Pascal, nomeadamente no que concerne ao que este aduz sobre o que é a religião cristã – 151-259.

²³ Cornelius Otto JANSSENS – *Augustinus*, II, 2, 25, col. 421.

²⁴ Cornelius Otto JANSSENS – *Augustinus*, III, 5, 9, col. 524.

²⁵ Dominique de COLONIA – *Bibliothèque janséniste ou catalogue alphabétique des livres jansénistes*, prefácio, n.º 4. Bruxelles: Simon T'Sertetevens, 1740, 5.

e parafraseando, pela boca de um quietista ficcional, o «*Pater*» – não expõe senão as teses do próprio Cornelius Jansens:

«*Donnez-nous à tous notre pain de tous les jours, qui est votre grâce, ou ne nous le donnez pas; je ne souhaite de l'avoir ni d'en être privée. De même si vous me pardonnez mes crimes comme je pardonne à ceux qui m'ont offensée, tant mieux; si vous m'en punissez au contraire par la damnation, tant mieux encore, puisque c'est votre bon plaisir: enfin, mon Dieu, je suis trop abandonnée à votre volonté pour vous prier de me délivrer des tentations et du péché*»²⁶.

ii) De seguida, devemos apreciar – de um modo bem mais rigorosamente breve, por ela ser bem mais conhecida no nosso contexto teológico-pastoral – a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Esta linha de piedade, embora tenha ténues raízes na patrística e mais sólidas no medievo²⁷, adquire um impulso vigoroso no séc. XVII graças a Margarida Maria Alacoque, Cláudio de la Colombière, e, a partir daí e por um movimento de universalidade discreta e concreta, grande parte da Companhia de Jesus²⁸. Toda ela acentua, particularmente e no contexto da escola bérulliana de espiritualidade²⁹, a importância do sofrimento como meio de reparar³⁰ os «insultos» contra o «órgão» que, por excelência, simboliza o amor e o sofrimento de Deus. Em concreto: o coração de Jesus Cristo. Esta consideração surge, também, marcada por uma dimensão vicarial; ou seja, afirmando-se que tal sofrimento, ao ser entendido como uma participação no (decorrente do amor) sofrimento redentor de Jesus, também pode ser vivido em benefício espiritual dos demais³¹. Fruto desta compreensão de expressivo acabamento psicológico, passa-se a fomentar todo um conjunto de práticas que levam o crente a se oferecer, como vítima, ao sofrimento, de modo a lograr sarar as feridas que o pecado – seu e dos demais – provocara a Jesus e, n'Este, a Deus.

²⁶ Jean de LA BRUYÈRE – *Les dialogues sur le quiétisme*, in s/ed. – *Ceuvres de La Bruyère*. Paris: A. Belin, 1820, 383.

²⁷ Cf. Timothy Terrance O'DONNELL – *Heart of the Redeemer: an apologia for the contemporary and perennial value of the devotion to the Sacred Heart of Jesus*. San Francisco: Ignatius Press, 1992 [1989], 79-122.

²⁸ Cf. Charles J. HEALEY – *The ignatian way: key aspects of jesuit spirituality*. Mahwah: Paulist Press, 2009, 129-133.

²⁹ Cf. Jean Galy – *Le sacrifice dans l'école Française*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1951, 9; e, após e para uma contextualização mais ampla, Yves KRUMENACKER – *L'école française de spiritualité: des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*. Paris: Cerf, 1998.

³⁰ Cf. Louis GARRIGUET – *Le Sacré-Coeur de Jésus: exposé historique et dogmatique*. Paris: Bloud et Gay, 1920, todo; Paul DE MEESTER – *Redécouvrir le Sacré Coeur*. Paris: Mediaspaul, 1996, 107-118.

³¹ Cf. Daniel J. HARRINGTON – *Why do we suffer?: a scriptural approach to the human condition*. Franklin: Sheed & Ward, 2000, 54; Stephen J. BINZ – *Sacred Heart of Jesus*. New London: Twent-Third, 2006, 7.

Pois bem, historicamente falando, esta concepção de uma «reparação espiritual» associada ao movimento das almas vítimas, enquanto máximo potenciador da devoção ao Coração de Jesus, acaba por ganhar um novo ímpeto no decurso do séc. XIX. Foi, deveras, neste enquadramento temporal que tal concepção, desafiando os contornos mentais vigentes para se tornar «*one of the most popular of all Catholic devotions*»³², passa a estar indissociável da noção de «restauração política», à qual os monárquicos franceses votaram as suas energias macbethianas. E isto tendo em vista o fim, mais arquétipo do que teleológico, do republicanismo anti-cristão e o restabelecimento da monarquia gaulesa cristã, tidos por aqueloutros como dois dos mais privilegiados meios do povo francês realizar uma «expição», a Deus, pela sua «apostasia» após a Revolução Francesa e a derivada instauração resultante dos três primeiros regimes republicanos³³.

iii) Dando um passo à frente para um terceiro elemento configurador do perfil da «espiritualidade vitimal», devemos referir que, ainda no decurso do mesmo séc. XIX, surge um outro fragmento histórico-teológico que ajudou a definir a mesma. Referimo-nos à convicção, desenvolvida a partir das marianofanias de Lourdes³⁴, de que a condição espiritual daquele que sofre – originalmente em consequência de enfermidades físicas – é, de certo modo, análoga à inocência infantil louvada, em distintas passagens dos Evangelhos³⁵, por Jesus Cristo, devendo, por conseguinte, ser estimada e encarecida como esta³⁶. Deste modo, passa-se a exaltar, quase que até ao limite do admissível e com cores por vezes espiritualmente sombrias, a visão – não totalmente nova e facilmente desenvolvida em contextos de piedade intimista – de que o sofrimento é, como quase nenhuma outra realidade humana, semelhante a um «*training ground for*

³² Michael P. CARROLL – *Catholic Cults and Devotions*. Toronto: McGill-Queens University Press, 1989, 136.

³³ Raymond Anthony JONAS – *France and the cult of the Sacred Heart: an epic tale for modern times*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2000, toda a obra é relevante para se compreender esta temática, mas esta começa a ser tratada de um modo mais consubstancial a partir da página 54.

³⁴ Cf. Ruth HARRIS – *Lourdes: body and spirit in the secular age*. New York: Penguin, 1999, todo; Mark I. MIRAVALLE – «*Marian private revelation: nature, evaluation, message*», in AA.VV. – *Mariology: a guide for priests, deacons, seminarians, and consecrated persons*. Goleta: Queenship, 2007, 803-884, presentemente 850-862.

³⁵ Cf., v.g., Mt. 19,13-15; Lc. 18,17.

³⁶ Cf. Robert A. ORSI – «*Mildred, is it fun to be a cripple? The culture of suffering in Mid-Twentieth-Century american Catholicism*», in *South Atlantic Quarterly*, vol. 93, n.º 3 (1994), 547-590, aqui 552; Ruth HARRIS – *Lourdes* [...], 162: «*in this enterprise the sick came to take centre stage, almost as if the organizers wished to display their bodies and exhibit their deformities. [...] In the nineteenth century it highlighted the division between the [sick and healthy]. The sick were consciously patronized as “nos chers malades”*».

saintliness»³⁷. Por outras palavras: que o mesmo é, tal como se acreditava ser claramente sugerido por algumas passagens bíblicas³⁸, profundamente santificador para o sujeito humano que o estaria a padecer³⁹.

Mas não só: também a partir da mensagem de Lourdes se reitera que o sofrimento – na linha do já visto acerca da devoção ao Coração de Jesus e devido a um sistema, no limite dialético, de «vasos comunicantes» a que a teologia denomina de «comunhão dos santos»⁴⁰ – também é santificador para aqueles sujeitos a quem aquele que sofre deseja comunicar as graças que, por aceitar a sua condição de sofredor⁴¹, receberia de Deus. A respeito disto, umas palavras de Reginald Garrigou-Lagrange podem ser elucidativas: «*c'est ainsi que les justes peuvent souffrir avec fruit pour le prochain, et aussi ils participent eux-mêmes aux satisfactions des âmes les plus généreuses, des âmes victimes qui, aux heures les plus tragiques, se multiplient dans le monde, pour en réparer les fautes*»⁴². Ou seja, em vez de apenas se saudar, empática e humildemente, a atitude de aceitação do sofrimento incontornável, passa-se a veicular uma, tão densa quão débil, retórica de cruciação⁴³. Uma que começa a convidar, ainda mais, aqueles que sofrem – já não tão-somente decorrente de doenças físicas – a serem espiritualmente produtivos. Isto é, a visibilizarem e demonstrarem que a sua condição – na sequência teórica de uma nova encarnação do sofrimento, já ele inteira e autenticamente crístico, do Servo de YHWH⁴⁴ – é genuinamente útil para os demais.

iv) É justamente neste contexto que se passa a entender e promover as «almas vítimas»⁴⁵ como sendo indivíduos que, através da sua acção espiritual – o abraçar

³⁷ Robert A. ORSI – «Mildred, is it fun to be a cripple? [...]», 553.

³⁸ Cf., v.g., 2Mc. 6,12-16; Job 5,17; Sal. 94,12; Hb. 12,6.

³⁹ Recordemos que, sintomaticamente, a Carta Apostólica *Salvifici doloris* de João Paulo II, que trata com detalhe deste tema, foi promulgada num 11 de Fevereiro, dia da memória litúrgica de Nossa Senhora de Lourdes.

⁴⁰ Cf. David Matzko MCCARTHY – *Sharing God's good company: a theology of the communion of saints*. Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans, 2012.

⁴¹ Alphonse de PARVILLEZ – «Marie dans la pastorale», in Hubert Du MANOIR (ed.) – *Maria: études sur la Sainte Vierge*, vol. 5. Paris: Beauchesne, 1961, 641-675, aqui 667.

⁴² Reginald GARRIGOU-LAGRANGE – «Le devoir de la réparation», in *Vie Spirituelle*, vol. 68, n.º 277 (1943), 505-515, aqui 512.

⁴³ Cf. Robert A. ORSI – *Between Heaven and Earth*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 28.

⁴⁴ Cf. Is. 50,4-11; 52,13-53,12.

⁴⁵ Designação que, de acordo com Paulin Giloteaux, surge na parte final do séc. XIX e, ainda segundo o mesmo, traduz o «s'unir à Jésus dans son immolation, en vue de perpétuer sur terre son sacrifice au cours des siècles. En conséquence, c'est reproduire en son âme l'état, les pensées, les sentiments, l'attitude du Sauveur sur sa Croix, se renoncer, se sacrifier, s'immoler comme lui pendant sa vie, pour la gloire de son Père et le salut des âmes» (recolhido de Paulin GILOTEAUX – *Les âmes hosties, les âmes victimes: essai doctrinal*. Paris: Téqui, 1923, 116).

voluntariamente a dor –, devem viver numa condição, privada e permanente, de enorme sofrimento, de modo a, em união com Jesus Cristo *sofrente*, repararem o padecimento causado a Deus pelo pecado do género humano⁴⁶. De notar, de passagem, que mesmo neste horizonte se afirma que é a atitude de aceitação obediente do sofrimento, e não propriamente o próprio sofrimento, que – à imitação da completa anuência da vontade de Deus-Pai por Jesus Cristo⁴⁷ – é o acto propriamente reparador operado por tais indivíduos.

De todos os modos, quer as «almas vítimas», quer os promotores teóricos desta corrente de espiritualidade, acreditam, na linha de uma leitura tão comum como equivocada de Col. 1,24⁴⁸, na «co-redenção» pelo sofrimento. Isto é, e entendendo que um elemento determinante para a acção salvífica de Jesus Cristo fora o sofrimento⁴⁹, concebem que o padecimento vivido pelos seres humanos em união a Cristo Jesus permite, não só àqueles se fazem mais semelhantes a Este – a «*grande victime*» expiadora, como era comum dizer-se⁵⁰ –, mas, também e sobretudo, ao próprio Jesus Cristo continuar a salvar os pecadores, precisamente mediante o tal sofrimento ser representativamente aceite em atitude vitimal⁵¹.

No fundo e segundo os teorizadores desta corrente – notavelmente Martin J. Scott, Joseph Kreuter e, enfim, um Paulin Giloteaux⁵² já por nós citado em rodapé –, as «almas vítimas» não são culpadas pelo seu sofrimento pessoal.

⁴⁶ Cf., v.g., Richard FOLEY – *Mary and the Eucharist*. Newtonsville: Hope of Saint Monica, 1997, 35; Issele JOSEPH – *Reine Colin ou les merveilles de l'amour dans une âme*. Paris: Beauchesne, 1960, 67.

⁴⁷ Cf. «*Reparation, Theology of*», in *New Catholic Encyclopedia*, XII, 380.

⁴⁸ Para esta problemática seja-nos autorizado remeter para um nosso estudo: Alexandre Freire DUARTE – «*Pourquoi Dieu nous laisse-t-il souffrir? La souffrance et la spiritualité chrétienne, I*», in *Humanística e Teologia*, t. 33, n.º 1 (2012), 99-124, no caso vertente 120s.

⁴⁹ Para a problematidade desta convicção, pode-se ler com proveito, mas conquanto com moderação: Rosemary P. CARBINE – «*Contextualizing the Cross for the sake of subjectivity*», in Marit TRELSTAD (ed.) – *Cross examinations: readings on the meaning of the Cross today*. Augsburg Fortress: Augsburg, 2006, 91-108, em concreto, 92-94; cf., ainda e para se contactar de um modo célere com as teses de um relevante autor contemporâneo, Aloysius REGO – *The salvific meaning of suffering in the later theology of Edward Schillebeeckx*. Leuven: Peeters, 2006.

⁵⁰ Cf., v.g., Eugène DESJARDINS – *Le Cœur de Jésus, ascétisme et littérature*. Paris: Julien, Lanier et C^e, 1855, 90; Jean-Baptiste GURY – *Méditations sur les litanies des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*. Besançon: J. Jacquin, 1852, 303.

⁵¹ Cf., v.g., Paulin GILOTEAUX – *Prêtre et victime: l'Abbé Léopold Giloteaux (1886-1928)*. Paris: Téqui, 1961, 238; para aproximações mais recentes a esta mesma percepção, pode-se ler: James H. DOBBINS – *Take my hand*. West Conshohocken: Infinity, 2004, 411s, e, depois – e com o cuidado de se ter em consideração que este bem conhecido autor contemporâneo coloca, para expressar um pensamento análogo ao que acabámos de reportar, a categoria «experimental» entre «Cristo» e «redenção do mundo» –, George WEIGEL – *The truth of Catholicism: ten controversies explored*. Leominster: Gracewing, 2002, 122.

⁵² Cf. Martin J. SCOTT – *Convent life: the meaning of a religious vocation*. New York: P. J. Kenedy and Sons, 1919; Joseph KREUTER – *Eine Kreuzesbraut unserer Zeit: Schwester Maria Annella*. Collegeville: St. John's Abbey, 1929; Paulin GILOTEAUX – *Les âmes hosties* [...].

Os «culpados» pelo mesmo são aquelas pessoas por quem a «alma vítima» se entrega, de modo a receber, em si mesma, os castigos divinos que, conforme se estimava usualmente, estariam fatalmente destinados a serem, no presente ou num qualquer futuro, dirigidos àquelas outras pessoas. Por outras palavras: neste panorama, que estamos a descrever ponderadamente, acredita-se que Deus estava a canalizar, sob a forma de sofrimento, a sua ira e justiça implacáveis⁵³ para as «almas vítimas», graças ao qual eram poupadas aqueles por quem tais «almas vítimas» – que adquiriam assim «*an intense awareness of being the central figur[es] in a public and comunal enfleshment of the Passion of Christ*»⁵⁴ – se sacrificavam. Acerca disto, esclarece-nos Michael Freze com palavras rigorosas que, todavia, não ataiçoam o sentido que ele deseja imprimir às mesmas: «*sometimes victims are chosen to atone for the sins of a particular person, a group of people, a country or the world. When this occurs, the victim suffers the penalties due to the one they sacrifice for. Every trial imaginable may have to be endured, including illnesses, persecution and diabolical assaults*»⁵⁵.

v) Continuando esta nossa exposição, devemos mencionar que esta perspectiva teológico-espiritual também acaba por ser sancionada e estimulada em documentos pontifícios, notavelmente em dois documentos de Sua Santidade Pio XI. Com efeito, este Sumo Pontífice – frente às gravosas dificuldades que, fruto ainda das consequências da I Guerra Mundial, se viviam em 1928 (ocasião, precisamente, em que Alexandrina Maria da Costa afirma que, «*sem saber como, ofereci-me a Nosso Senhor como vítima*»⁵⁶) – envereda por esta toada espiritual na sua encíclica *Miserentissimus Redemptor*⁵⁷. Nesta – expressando, na opinião não totalmente exagerada de Jeanne Weber, «*less a joyful assent to*

⁵³ Cf., v.g., LÉON GAUTHEY – *Le Sacré-Coeur de Jésus: allocutions des premiers vendredis durant la guerre 1914-1915*. Paris: Téqui, 1916, 170; e, depois e reportando-se aos escritos de Concepción Cabrera de Armida, Marie-Michel PHILIPON – *Conchita: Journal spirituel d'une mère de famille*. Paris: L'Emmanuel, 2003, 232; David AMORGAN – «*Aura and the inversion of marian pilgrimage: Fatima and her statues*», in Anna-Karina HERMKENS; Willy JANSEN; Catrien NOTERMANS (ed.) – *Moved by Mary: the power of pilgrimage in the Modern World*. Farnham/Burlington: Ashgate, 2009, 49-66, presentemente 63.

⁵⁴ Mary FROHLICH – «*Mystics of the Twentieth Century*», in Julia A. LAMM (ed.) – *The Wiley-Blackwell companion to Christian mysticism*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, 517.

⁵⁵ Michael FREZE – *They bore the wounds of Christ: the mystery of the sacred stigmata*. Huntington: OSV, 1989, 63.

⁵⁶ Com se sabe, ainda não existe, tragicamente e no presente em que estas palavras estão a ser escritas – o ano de 2014 –, uma edição crítica dos escritos de Alexandrina Maria da Costa. Sabemos, assim, que o valor deste nosso estudo estará sempre colocado entre parêntesis até que tal edição seja uma realidade. Daquele modo, resta-nos citar as palavras desta Autora através do recurso à versão dactilografada, por membros da ordem salesiana, de tais escritos. No presente caso: Alexandrina Maria da COSTA – *Autobiografia*. s/l: s/e, s/d, 51 [daqui em diante, apenas *Autobiografia*].

⁵⁷ IGREJA CATÓLICA: PIO XI – *Miserentissimus Redemptor*, in AAS, vol. 20 (1928), 165-178.

God's love than a dutiful or even fearful response to God's anger»⁵⁸ –, Pio XI exorta à penitência e à expiação oferecidas ao Coração de Jesus e, a partir deste cenário mais geral, acaba por proferir, por exemplo no número 18 de tal circular papal, as seguintes palavras:

«*Quae quidem omnia quotquot pie commentati [o aumento do pecado e a tibieza dos cristãos] erunt fideles, facere non poterunt, quin, Christi perdolentis incensi caritate, vehementiore studio suas aliorumque culpas expient, Christi honorem resarciant, aeternamque provehant animarum salutem. Et sane illud Apostoli: "Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia" [Rm. 5,20] aliquo pacco ad hanc quoque aetatem nostram describendam accommodare licet; nam, aucta admodum perversitate hominum, mirifice item, Spiritu Sancto afflante, numerus fidelium utriusque sexus augetur, qui alacriore animo, pro tot illatis iniuriis divino Cordi satisfacere student, immo etiam se ipsos Christo victimas offerre non dubitant*»⁵⁹.

Mas não só: quatro anos depois – altura, justamente, em que a nossa Autora, mais uma vez de acordo o que aduz na sua *Autobiografia*, revela que «*não tenho a certeza, mas deveria ser numa dessas ocasiões que eu senti esta exigência de Nosso Senhor: SOFRER, AMAR e REPARAR*»⁶⁰ (expressão já presente, como se sabe, nos escritos do padre Pierre-Louis Arondineau) –, este mesmo Santo Padre volta a enveredar por uma toada semelhante na encíclica *Caritate Christi compulsi*⁶¹. Neste texto – escrito no contexto da crise económica dos anos 30 do século passado, fruto, como sabemos, do «*crash*» da Bolsa de Nova York de 1929⁶² –, Pio XI elenca que a solução para esta situação deve ser dupla. A saber: por um lado, precisa de se basear em estratégias naturais, nomeadamente a nível de uma intervenção económica que não fosse egoísta; e, por outro, necessita de apoiar-se num plano sobrenatural, envolvendo a oração, a penitência e a

⁵⁸ Jeanne WEBER – «*Devotion to the Sacred Heart: history, theology and liturgical celebration*», in *Worship*, vol. 72 (1998), 236-254, aqui 247.

⁵⁹ IGREJA CATÓLICA: PIO XI – *Miserentissimus Redemptor*, 8, in AAS, vol. 20 (1928), 176. Uma possível tradução, da nossa responsabilidade, para português pode ser: «*agora, quando um fiel tiver meditado piamente acerca de tudo isto [o aumento do pecado e a tibieza dos cristãos], ele não deixará de se inflamar com a caridade de Cristo na Sua agonia e se comprometer mais veementemente com: o expiar as suas culpas e a dos outros; o reparar a honra de Cristo; e o promover a eterna salvação das almas. E, com efeito, as palavras do Apóstolo "Onde abundou o pecado, superabundou a graça" [Rm. 5,20] podem ser usadas de uma forma que descreva esta era presente; porque embora a perversidade dos homens tenha de sobremaneira crescido, ao mesmo tempo, pela inspiração do Espírito Santo, um maravilhoso aumento ocorreu no número de fiéis de ambos os sexos que, com grande ânimo para satisfazerem as muitas feridas infligidas ao Coração Divino, não hesitam em se oferecerem a Cristo como vítimas*».

⁶⁰ *Autobiografia*, 25.

⁶¹ IGREJA CATÓLICA: PIO XI – *Caritate Christi compulsi*, in AAS, vol. 24 (1932), 179-194.

⁶² Cf., v.g., J. Derek HOLMES – *The Papacy in the modern world (1914-1978)*. New York: Crossroad, 1981, 79.

devoção ao Coração de Jesus. Na linha deste plano sobrenatural, Sua Santidade, no número 25 desta encíclica, escreve:

«Piacula sponte suseipiens, iucundis rebus vel aegre abstinens, variis poenitentiae operibus indulgens, christianus homo vere magnanimus abiectas cupiditates coércet, quibus ad morum normam transgrediendam allicitur. Quod si idem divinae legis studio atque fraterno amore tam vehementer flagrat, quantum sane debet, tum non modo pro se suisque luendis commissis poenitentiae dat operam, sed etiam aliena peccata in se suscipit expianda, grandia Sanctorum exempla imitatus, qui ad totius suae aetatis peccatorum poenas ferendas, piaculares se hostias saepenumero exhibebant; imitatus quin immo divinum Redemptorem, Agnum Dei factum, “qui tollit peccatum mundi” [Jo. 1,29]»⁶³.

Ou seja, perante a destruição das paisagens, das economias e das estruturas sociais – facto que tinha perturbado significativamente a vida cristã –, passa-se a acreditar que somente um conjunto de «super-heróis» espirituais – algo como um «corpo de elite» de vítimas divinamente escolhidas – poderia, emergindo de tais sangrentos escombros, expiar tais atrocidades e repor a ordem anteriormente vigente. De facto – e num eco, surgido já no decurso da Segunda Grande Guerra, disto mesmo que acabámos de mencionar e que fez ressoar, inadvertidamente, alguns suspiros nietzscheanos – a convicção generalizada é que *«throughout the world of today resounds the cry for the great man. Salvation cannot be expected to come from the masses. It must come from the superman, from the selfless leaders – the saint. Here again the voice of the people is the voice of God: the call of Jesus for victim souls!»*⁶⁴. Todavia, já no ano de 1921 Bernard Williamson havia aduzido o horizonte para esta mesmíssima convicção quando mencionara, não sem alguns traços de um certo lirismo teológico estranho à serenidade extática do resto da obra que citaremos, que *«the ever-growing call of the Lord to this Victim-life in these last days may indicate that the Mystical Crucifixion of the Bride is drawing nigh, and that in consequence the number of those whom He would conform to Himself in His suffering life must increase»*⁶⁵.

⁶³ IGREJA CATÓLICA: PIO XI – *Caritate Christi compulsi*, 25, in AAS, vol. 24 (1932), 190. Mais uma vez numa nossa tradução para português, esta passagem diz: «por meio de sacrifícios voluntários, por meio de práticos e até dolorosos actos de abnegação, por meio de diversas obras de penitência, o Cristão de coração nobre submete as paixões inferiores que lhe fazem violar a ordem moral. Mas se o zelo pela lei divina e o amor fraterno forem tão grandes em si como devem ser, então não só ele realizará penitências para si e os seus próprios pecados, mas ele também carregará sobre si a expiação dos pecados dos demais, imitando os Santos que frequentemente se fizeram heroicamente vítimas de reparação dos pecados de gerações inteiras, imitando ainda o divino Redentor, que se tornou o Cordeiro de Deus “que tira o pecado do mundo” [Jo. 1,29]».

⁶⁴ Raphael ROSSMAN – *The Liturgy and victim souls*. St. Paul: Wanderer, 1942, 2.

⁶⁵ Bernard WILLIAMSON – *Supernatural mysticism*. London: Kegan Paul, 1921, 186.

vi) No fundo, e como veremos posteriormente a jusante deste ponto, foi esta a concepção que, prevalentemente, chegou a Alexandrina Maria da Costa nos começos da sua vida. Compreensão esta que o grande Augustin Poulain – neste aspecto assaz exacto – denunciou, no seu «opus magnum» e depois de já ter admitido o facto de que «*de nos jours, les attaques de l'impiété réveillent chez les saintes âmes le besoin d'expiation*»⁶⁶, com duras palavras de alerta:

«On m'a cité des personnes qui, sans demander l'épreuve de la possession, se persuadaient du moins que Dieu les y appelait, à titre de victimes; elles éprouvaient un secret contentement d'être choisies pour ce rôle exceptionnel et d'avoir des souffrances d'ordre extraordinaire. Je crois que cet état d'esprit est des plus dangereux; il suffirait à produire par autosuggestion des maladies nerveuses imitant la possession, ou des tentations graves»⁶⁷.

Dito isto, a verdade é que tal concepção, que por vezes nos fazem parecer estar na Tebas de Marguerite Yourcenar, não foi a única que medrou na senhora da Costa. Deste modo, dêmos um passo cronológico à retaguarda e, indo até ao fim do séc. XIX, paremos na consideração da concepção vital desenvolveida por aquela que foi denominada – por Alexandrina Maria da Costa e numa clara expressão de identificação psico-espiritual, carregada dos tons de benevolência recíproca próprios da noção de amor amical – de «*minha querida amiga*»⁶⁸: Thérèse de Lisieux.

Na verdade, no centro da mensagem desta carmelita, está, como sabemos, o próprio mistério, jamais abstracto, do Deus-Amor; isto é, o próprio mistério da Vida trinitária⁶⁹. Mistério de amor e de misericórdia, e não de ira, desejo de vingança ou temor, a ponto da própria justiça divina lhe parecer plenamente revestida de uma misericórdia comunicada, de uma vez por todas, por um Jesus que se deu totalmente em amor⁷⁰. Neste horizonte e na senda da vivência da sua, por muitos motejada, «*petite voie*»⁷¹, Thérèse entende a sua voluntária e

⁶⁶ Augustin POULAIN – *Des grâces d'oraison: traité de théologie mystique*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1922 [1901], 160; cf., ainda, a página seguinte.

⁶⁷ Augustin POULAIN – *Des grâces d'oraison [...]*, 463.

⁶⁸ Alexandrina Maria da Costa – *Sentimentos de alma* (1952). s/l: s/e, s/d, 98 [daqui em diante apenas *Sentimentos de alma*, seguido do ano entre parêntesis].

⁶⁹ Cf., v.g., Jean LAFRANCE – *Un chemin de confiance: Thérèse de Lisieux*. Paris/Montréal: Médiaspaul, 1997, 250; Fernand OUELLETTE – *Autres trajets avec Thérèse de Lisieux: essais*. Montréal: Fides, 2001, 46.

⁷⁰ Cf., v.g., THÉRÈSE DE LISIEUX – *Histoire d'une âme*, manuscrito A, 83v.; manuscrito B, 3v [daqui em diante apenas *Histoire d'une âme*], e, depois e com imenso proveito, Francine BIGAOUETTE – «*Ton Dieu, l'aimes-tu ou le crains-tu?*», in Ivan MARCIL (ed.) – *Thérèse de Lisieux, une parole pour aujourd'hui*. Montréal: Bellarmin, 2002, 57-72.

⁷¹ Cf., v.g., THÉRÈSE DE LISIEUX – *Derniers entretiens*, 17, 7.

íntima entrega vitimal como uma oferenda – plenamente confiada e espiritualmente alegre em união com Jesus Cristo *amante*⁷² (e recordemos, se necessário for, que é na alegria, e não na dor, que Deus nos espera⁷³) – da sua pessoa ao, humanizante e divinizante, amor misericordioso de Deus⁷⁴. E isto de modo a que, em si, o amor divino seja derramado com todas as consequências – mais ou menos dolorosas, nomeadamente no seio de uma vida comunitária sempre inclemente para com todas as arestas de «[l']orgueil, l'indépendance [et] la propre volonté»⁷⁵ de quem a vive com seriedade – que isso possa comportar para o seu egocentrismo⁷⁶, não menos para que os demais se possam reconhecer amados por um Deus que neles já estava a agir⁷⁷.

Repare-se bem no contraste que, por nós já apresentado, passaremos a aclarar. Antes, na perspectiva precedente – focada, como vimos, na aplacação da justiça vindicativa divina –, a «alma vítima» pedia a Deus que a ira divina caísse só sobre si de modo a, «[en] repar[ant] les fautes des pécheurs qui ont attiré son courroux et sa vengeance»⁷⁸, poupar os demais à acção de Deus. E isso porque, nessa perspectiva, se Este agisse nestes seria para os supliciar e punir. Por seu lado, agora, nesta óptica thérésiana, pede-se que Deus aceite que a «alma vítima» seja, em Cristo Jesus, uma grande «transparence – ou “Face” (fracção, justamente, do nome de religião de Thérèse) – à l'Amour Miséricordieux»⁷⁹ do Senhor. Por outras palavras: que o sujeito seja uma diafania do amor divino que se quer que os demais reconheçam que, como consequência da vontade divina de plenificar amorosamente a humanidade, já está a actuar sobre todos os seres humanos (os pecadores inclusive)⁸⁰, apenas necessitando de ser acolhida livremente. Thérèse, com efeito e acima de toda a realidade essencial, não quer ser um «para-raios» para a ira divina. De forma alguma: ela apenas pretende ser um coração infinito que acolhesse o desbordante amor divino trazido, até si, misticamente por Jesus Cristo. E isto por mais que tal, sempre maximamente exigente, amor a pudesse levar, eventualmente e devido à fragilidade da idiomática constituição humana, à morte⁸¹.

⁷² *Histoire d'une âme*, manuscrito B, 3v.

⁷³ Cf., v.g., Is. 65,18; Jd. 1,24; Ap. 19,7; 21,4.

⁷⁴ Cf. Ann LAFOREST – *Thérèse of Lisieux: the way to love*. Franklin: Sheed & Wards, 2000, 20.

⁷⁵ Cf., v.g., THÉRÈSE DE LISIEUX – *Récréations pieuses*, 7, 4v [daqui em diante *Récréations pieuses*].

⁷⁶ Cf., v.g., *Histoire d'une âme*, manuscrito A, 68v; *Récréations pieuses*, 7, 3v, e, depois, Jean LA-FRANCE – *Un chemin de confiance* [...], 89s; Thomas R. NEVIN – *Therese of Lisieux: God's gentle warrior*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006, 296ss.

⁷⁷ Cf., v.g., *Histoire d'une âme*, manuscrito A, 81r.

⁷⁸ Jean-François SIX – *Thérèse de Lisieux par elle-même*, vol. 3. Paris: Grasset, 1997, 365s.

⁷⁹ Guy GAUCHER – *L'«Histoire d'une âme» de Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf, 2000, 25.

⁸⁰ Cf., v.g., *Histoire d'une âme*, manuscrito C, 6r.

⁸¹ Cf., v.g., *Histoire d'une âme*, manuscrito A, 68r; manuscrito C, 7v; THÉRÈSE DE LISIEUX – *Prières*, 6; e, depois, Conrad de MEESTER – *Dynamique de confiance: genèse et structure de la «voie d'enfance spirituelle» de saint Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf, 1995.

Finda está a primeira parte deste nosso estudo, dedicada, como referimos, ao cenário histórico (predominantemente) e teológico (menos) da «espiritualidade vitimal». Passaremos, de seguida, a considerar a segunda; a mais estritamente relacionada com Alexandrina Maria da Costa.

2. A espiritualidade vitimal em Alexandrina Maria da Costa

Não poderão ser muitas as dúvidas quanto ao facto da senhora da Costa ter nascido e crescido no meio do contexto da promoção eclesial da espiritualidade vitimal. A nossa Autora contactou certamente com esta através das, por si ouvidas, pregações na igreja de Balasar (e não só), bem como graças aos pequenos textos, provindos de almanaques e manuais de diversas proveniências, que lia e que lhe liam. Isto mesmo também pode ser comprovado, por exemplo, pelo facto de que só nestas circunstâncias se pode compreender que, na generalidade e apesar de algumas resistências à credibilidade do que ela estaria a viver, ninguém tenha estranhado ou questionado substancialmente o núcleo central da sua interpretação espiritual acerca de tal vivência. Ou seja, estamos perante uma situação análoga à do famoso caso de Sherlock Holmes em que um cão, perante o seu contacto com um intruso, fez algo de notável durante a noite. O quê? Nada; provando, desse modo, que o intruso não lhe era estranho:

«“Is there any other point to which you would wish to draw my attention?”

“To the curious incident of the dog in the night-time.”

“The dog did nothing in the night-time.”

“That was the curious incident,” remarked Sherlock Holmes»⁸².

Deixemos, porém, o desolado Dartmoor e entremos na verdejante Balasar para vermos como é que tal espiritualidade foi incarnada por Alexandrina Maria da Costa na sua pessoa.

i) De início, esta Autora, no seu sinaítico entendimento de tal espiritualidade, comunga, sobretudo, com a inclemente primeira das duas perspectivas que apresentámos anteriormente. Isto é, concebendo a sua pessoa como uma espécie de guardião interceptador da vingança divina para com os pecadores, de modo a que estes não a padecessem. Mas não só: imaginando, ao mesmo tempo e indivisivelmente, que a sua vida está também a reparar – especialmente mediante o permitir que Deus ficasse contente por estar a punir alguém com o sofrimento

⁸² Arthur Conan Doyle – «*Silver Blaze*», in Helen TRAYLER (ed.) – *Sherlock Holmes: the complete stories*. Ware: Wordsworth, 2008, 672.

(ela mesma) – as, assim potencialmente suicidas, ofensas infligidas a Este. A Redenção espiritual surge, por conseguinte e claramente, sob uma perspectiva vindicativa, na qual o sofrimento, na sua mais palpável materialidade, parece ser o elemento mais decisivo na Salvação, operada por Deus, da humanidade. Dito isto de outro modo: o sofrimento é como que o elemento com o qual esta humanidade, encerrada em si mesma numa emboscada auto-infligida, pagaria a Deus para Este lhe perdoar os pecados por ela cometidos contra Ele.

Uma breve citação da *Autobiografia* de Alexandrina Maria da Costa pode ser aqui transcrita para se ilustrar a concepção de Deus que, ainda no ano de 1938, alimentava o espírito desta Autora: «já há tempos que sentia grandes agonias na minha há alma e por vezes prestes a cair em assustadores abismos. Nestes dias redobram os meus sofrimentos. Os abismos eram aterradores. A justiça do Pai Eterno caía sobre mim e Ele bradava-me repetidas vezes: «Vingança, vingança, etc.»⁸³. Se quisermos ser rigorosos, a estas palavras precisa de ser acrescentado, como elemento iluminador, o que pode ser lido em duas passagens das suas *Cartas ao P. Mariano Pinho*. Por um lado, «hei-de esmagar-te, hei-de vingar-me em ti – diz Cristo Jesus na percepção da senhora da Costa – daqueles a quem me abonaste»⁸⁴. Por outro e ainda segundo a mesma percepção possessiva, «vem, com a força dos teus sofrimentos, acordar [o mundo] e arrancá-lo do pecado. Ou sofre a vítima e salvam-se os pecadores, ou não sofre, e condenam-se»⁸⁵. É justamente aquela a «moda» – o sofrimento – que esta Autora se dispôs a pagar ao se ter entregado a Deus como vítima desta, por si tida como sacrossanta, vingança, tal como podemos ler num extracto dos seus *Pensamentos soltos*: «enviai, Jesus à vossa Alexandrina, à Vossa vítima tudo quanto se possa imaginar, tudo o que houver a que se possa chamar sofrimento»⁸⁶.

Faça-se notar que – como é evidente – isto só pode ser compreendido dentro da própria experiência pessoal de Alexandrina Maria da Costa, na qual – como sabemos – o sofrimento era, desde há anos e de modo grandemente voluntário, um facto incontornável. Esta foi uma realidade que ela tentou viver, espiritualmente falando, do modo mais elevado que lhe era possível dentro da sua cosmovisão creôntica, integrando-o no horizonte religioso em que a sua mentalidade subsistia. Citarei, de novo, a *Autobiografia* desta Autora numa passagem que surge imediatamente a seguir ao relato da entrega, como vítima, da sua pessoa a Deus: «vinha, desde há muito tempo, a pedir o amor ao sofrimento.

⁸³ *Autobiografia*, 51.

⁸⁴ Alexandrina Maria da Costa – *Cartas ao P. Mariano Pinho* (1939), 66 [daqui em diante, apenas *Cartas ao P. Mariano Pinho*, seguido do ano entre parêntesis].

⁸⁵ *Cartas ao P. Mariano Pinho* (1939), 122.

⁸⁶ Alexandrina Maria da Costa – *Pensamentos soltos*. s/l: s/e, s/d, 9 [daqui em diante, apenas *Pensamentos soltos*].

Nosso Senhor concedeu-me tanto, tanto esta graça, que hoje não trocaria a dor por tudo quanto há no mundo. Com este amor à dor, toda me consolava em oferecer a Jesus todos os meus sofrimentos. A consolação de Jesus e a salvação das almas [pelo sofrer] era o que mais me preocupavam»⁸⁷.

Na realidade e face aos que já experimentava, ela passou a viver toda uma maior série de sofrimentos das mais distintas proveniências, decorrentes: de apuros económicos por que passava a sua família⁸⁸; de publicações indiscretas a narrarem alguns episódios da sua vida⁸⁹; da crescente limitação dos movimentos que, segundo a mesma e enquanto persistiram, lhe iam causando mais e mais dor⁹⁰; dos padecimentos psicossomáticos derivados do que ela nos diz ter sido Jesus Cristo a reviver a sua Paixão nela⁹¹; das dores morais decorrentes do seu primeiro acompanhante espiritual ter ido para o Brasil⁹²; e, enfim, de toda uma série de sofrimentos espirituais: desolações; aridez; dúvidas; abandonos; etc.

ii) Avancemos. Esta perspectiva, sem ser totalmente abandonada por Alexandrina Maria da Costa, vai sendo progressivamente purificada no coração e na mente da mesma. Com efeito, devido a diversas instâncias que podem ser inferidas nos seus escritos, a mesma começa a passar de uma visão de Deus, e da sua vingança, análoga à de João Baptista, a outra análoga à de João Evangelista.

Como sabemos bem, João Baptista, tal como a generalidade dos profetas veterotestamentários, anunciou o «dia de YHWH» como um dia de cólera e de vingança⁹³. Um em que Deus viria purificar o seu Povo, destruindo, como uma machada a cortar os troncos doentes⁹⁴, os pecadores (que eram tidos como os seus genuínos inimigos) e comunicando, após uma longa e dolorosa tribulação, aos seus fiéis as suas promessas⁹⁵. É por isto – podemos afirmar com assaz segurança – que João Baptista ficou genuinamente perplexo por Jesus – enquanto Messias prometido, mas não esperado – não ter empregado estes métodos violentos, nem sequer ter manifestado gestos sensacionais no começo da sua pregação. Eis o contexto de, desse modo e numa circunstância diversamente sofrida, o Precursor ter enviado dois dos

⁸⁷ *Autobiografia*, 19.

⁸⁸ Cf., v.g., *Autobiografia*, 32.

⁸⁹ Cf., v.g., *Autobiografia*, 62s.

⁹⁰ Cf., v.g., *Cartas ao P. Mariano Pinho* (1949), 91.

⁹¹ Cf., v.g., *Autobiografia*, 51ss.

⁹² Cf., v.g., *Sentimentos de alma* (1946), 18.

⁹³ Cf., v.g., *Ez.* 7,19.

⁹⁴ Cf., v.g., *Mt.* 3,10.

⁹⁵ Cf., v.g., *Zc.* 13,8s.

seus discípulos até Ele para lhe perguntar: «és Tu o que está para vir, ou devemos esperar outro?» (Lc. 7,20).

Isto leva-nos a recordar imediatamente que, de João Baptista, Jesus Cristo disse que «entre os nascidos de mulher, não apareceu ninguém maior do que João Baptista; e, no entanto, o mais pequeno no Reino do Céu é maior do que ele» (Mt. 11,11). De facto, na ordem das imagens sobre Deus, o Precursor de Jesus estava, ainda, infinitamente longe dos mais pequenos dos fiéis de Jesus Cristo, os quais sabem bem que, ultimamente, a grandeza e felicidade de Deus não está no punir e no castigar, mas no perdoar, amar e salvar⁹⁶. E isto a ponto de Piet Van Breemen ter ousado dizer «Dieu est plus Dieu en pardonnant; tel est le secret de la joie de Dieu»⁹⁷, e, na mesma linha, o Papa Francisco, comentando a(s) parábola(s) de Lc. 15 na oração do *Angelus* de 15 de Setembro de 2013, deixa esta ideia bem clara:

«Dio è gioioso. Interessante questo: Dio è gioioso! E qual è la gioia di Dio? La gioia di Dio è perdonare, la gioia di Dio è perdonare! E' la gioia di un pastore che ritrova la sua pecorella; la gioia di una donna che ritrova la sua moneta; è la gioia di un padre che riaccoglie a casa il figlio che si era perduto, era come morto ed è tornato in vita, è tornato a casa. Qui c'è tutto il Vangelo! Qui! Qui c'è tutto il Vangelo, c'è tutto il Cristianesimo!»⁹⁸.

Com efeito, até Jesus Cristo até podia ser eventualmente possível representar, de modo naïfmente antropomórfico, a Deus como alguém semelhante a um faraó ansioso por se vingar e, ao mesmo tempo, sempre sedento de sangue para aplacar a sua ira. Esse Deus «*hunter des Menschen*» seria um déspota capaz, por um lado, de nos arrasar de um momento para o outro e, por outro, de inspirar pavor diante da morte. Contudo, isto não é – minimamente – aquilo que Jesus Cristo, máxima manifestação divina, revelou acerca de Deus. Em Jesus, Deus não se revela como uma vulcânica força tirana que aterroriza, arrasa e domina – fazendo-nos seus súbditos ou escravos –, mas, isso sim, como Amor⁹⁹ e, desse modo, como alguém que não pode senão amar de modo generoso, frágil e desarmado – fazendo-nos seus filhos livres¹⁰⁰ –. Este é mesmo o seu único poder – sempre mais forte do que a força¹⁰¹ –, como bem nos relembrou, com insistência, Paul Ricœur¹⁰². François Varillon vai – sabemos bem – na mesma linha:

⁹⁶ Cf., v.g., Lc. 15,7.

⁹⁷ Piet VAN BREEMEN – *Seul l'amour compte: contemplation chez soi*. Saint-Laurent: Bellarmin, 2000, 72.

⁹⁸ IGREJA CATÓLICA: FRANCISCO – *Angelus*, 15 de Setembro de 2013.

⁹⁹ Cf. 1Jo. 4,8.16.

¹⁰⁰ Cf., v.g., 1Cor. 1,22-25; Rm. 8,11-17.

¹⁰¹ Cf., v.g., Sab. 12,18.

¹⁰² Cf. Louis FÈVRE – *Penser avec Ricœur*. Lyon: Chronique sociale, 2003, 129.

«Certes, Dieu est Tout-Puissant. Mais puissant de quelle puissance? C'est la Toute-Impuissance du Calvaire qui révèle la vraie nature de la Toute-Puissance de l'Etre infini. L'humilité de l'amour donne la clef: il faut peu de puissance pour s'exhiber, il en faut beaucoup pour s'effacer. Dieu est Puissance illimitée d'effacement de soi»¹⁰³.

Neste sentido, e tal como foi aprendendo a fazer, de modo raiano, Alexandrina Maria da Costa, temos que buscar a vingança de Deus noutro local além de uma eventual intervenção divina estritamente punitiva – que, de início, havia feito a esta Autora desejar entregar-se como vítima para poupar os demais à cólera divina –. Por outras palavras, agora expressas na forma de uma inquirição: «onde e quando é que Deus exerceu – porque Ele já a exerceu historicamente de uma vez por todas – a sua vingança?». Não estaríamos errados se disséssemos que fora na Cruz da morte-ressurreição do Gólgota¹⁰⁴. Foi isso mesmo que, com um ardor humilde, afirmou Joseph Ratzinger, aquando da celebração da missa «*Pro eligendo Romano Pontifice*» que precedeu o conclave de 2005: «*il giorno della vendetta e l'anno della misericordia coincidono nel mistero pasquale, nel Cristo morto e risorto. Questa è la vendetta di Dio: egli stesso, nella persona del Figlio, soffre per noi*»¹⁰⁵. Todavia, toda a dimensão inquestionavelmente cruenta do sucedido no Gólgota talvez nos impedisse de ver que o essencial do que ali se passou «*was love, not suffering. It is essential* – continua com um acerto penetrante a teóloga canadiana, e especialista em Bernard Lonergan, Cynthia Crysdale – *to grasp that Jesus chose suffering only as the indirect consequence of choosing to be himself, to fulfill his mission, to love the world*»¹⁰⁶. Olhemos, assim, para outro lado – que não tanto um outro «momento» –.

Para onde? Para onde devemos olhar? Olhemos – convidamos os nossos futuríveis leitores, como certamente faria Alexandrina Maria da Costa a partir de certo momento da sua vida – para a «Última Ceia». Aquela, tão ou mais, primeira-Ceia em que, de modo criativo e condensando sem saturamento o *krónos* no *kairós*, Jesus Cristo antecipou o relevante do que iria viver no Gólgota: «*what Jesus did at the Last Supper was a ritual anticipation of what he did on the cross. The sense of self-oblation to the Father that marked his whole life was fixed, on that night before he suffered, on the end that would be made of his life on the cross by people who were already preparing his death*»¹⁰⁷. Mas não olhe-

¹⁰³ François VARILLON – *L'humilité de Dieu*. Paris: Centurion, 1974, 60.

¹⁰⁴ Cf., v.g., Rm. 5,6-11.

¹⁰⁵ IGREJA CATÓLICA: DEÃO DO COLÉGIO DE CARDEAIS (JOSEPH RATZINGER) – *Homília na Eucaristia* “Pro eligendo Romano Pontifice”, 18 de Abril de 2005, in AAS vol. 97, n.º 5 (2005), 686.

¹⁰⁶ Cynthia S. W. CRYSDALE – *Embracing travail: retrieving the Cross today*. New York: Continuum, 1999, 155.

¹⁰⁷ Liam G. WALSH – *Sacraments of initiation: a theology of rite, word, and life*. Chicago: Liturgy Training Publications, 2011 [1988], 370.

mos para esta Ceia em geral, antes foquemos o nosso olhar num episódio da mesma que expressa a sua totalidade. Se previamente estivemos com João Baptista, deixemos que, presentemente, seja João Evangelista – o único evangelista que, por motivos teológicos, relatou este episódio – a guiar-nos e, dessa forma, ponderemos o «lava-pés»¹⁰⁸.

Efectivamente, o verdadeiro julgamento, o verdadeiro acto de «vingança» de Deus é o «lava-pés» de Quinta-feira maior, em que o Deus-humanado se coloca, de joelhos, diante de todos os seus apóstolos num gesto milagroso que, por um lado, transmuta todos os valores numa (última) tentativa de fazer-nos compreender que Deus está discretamente em nós¹⁰⁹, e, por outro, nos introduz (talvez como em nenhum outro momento) no mistério da Cruz¹¹⁰. Ou seja, a «vingança» do Deus-Amor é esse gesto, mais interior do que exterior, em que Jesus Cristo lava os pés aos Doze, de forma a suscitar dos seus corações aquele Reino de Deus em que eles se deveriam transformar. Deparamo-nos aqui – neste lavar amoroso com água que antecipa o lavar com sangue de amor – com o verdadeiro rosto da «vingança» de Deus: aquele que mostra que esta não é senão o amor humilde a perdoar¹¹¹. Para quem – devido, porventura, a teologias arcaicas e reminiscentes de demandas tantálicas – ainda tivesse dúvidas acerca deste facto, o Papa Bento XVI deixou isto absolutamente patente quando, na viagem que realizou em 2006 à sua Baviera natal, pronunciou as seguintes palavras – na nossa opinião verdadeiramente notáveis –:

«Die Welt braucht Gott. Wir brauchen Gott. Welchen Gott brauchen wir? In der ersten Lesung sagt der Prophet zu einem unterdrückten Volk: „Die Rache Gottes wird kommen“ (Jes. 35,4). Wir können uns gut ausdenken, wie die Menschen sich das vorgestellt haben. Aber der Prophet selber sagt dann, worin diese Rache besteht, nämlich in der heilenden Güte Gottes. Und die endgültige Auslegung des Prophetenwortes finden wir in dem, der für uns am Kreuz gestorben ist – in Jesus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, der uns hier so eindringlich anschaut.

¹⁰⁸ Cf. Jo. 13,1-17.

¹⁰⁹ Cf., v.g., Rm. 8,9; 1Cor. 3,16s; 6,19s.

¹¹⁰ Cf. Roland MINNERATH – *Jésus et le pouvoir*. Paris: Beauchesne, 1987, 134s; e, depois e num registo de cunho mais místico, Adrienne VON SPEYR – *Die Abschiedsreden: Betrachtungen über das Johannes* (13-17). Einsiedeln: Johannes, 1948, 18.

¹¹¹ Cf. George McDONALD – «*Man's difficulty concerning prayer*», in *Unspoken sermons*, II, 5, 25 (para um aprofundamento desta temática neste mesmo autor, seja-nos permitido remeter para um nosso estudo: «*O amor nos 'Unspoken Sermons' de George MacDonald*», in *Theologica*, vol. 48, n.º 2 (2013), 313-338); para a compreensão da perspectiva veterotestamentária acerca da relação entre «amor» e «vingança», pode-se ler com contentamento: Hendrik G. L. PEELS – *The vengeance of God: the meaning of the root nqm and the function of the nqm-texts in the context of divine revelation in the Old Testament*. Leiden/New York/Köln: BRILL, 1995.

Seine „Rache“ ist das Kreuz: das Nein zur Gewalt, die „Liebe bis zum Ende“. Diesen Gott brauchen wir»¹¹².

De facto, a única «vingança» possível a um Deus que não é senão Amor, não pode ser senão amar e amar ainda mais, esperando – e esperando com uma ternura desarmada e quase que «*contra toda a esperança*» (Rm. 4,18) – que esse amor desperte no coração humano a vontade de somente amar. E que, assim e só assim, cada um de nós, por um movimento de agradecimento de todo o nosso ser, se converta, como tendeu a acontecer com Alexandria Maria da Costa, no Reino de Deus; ou seja, no Céu, pois, como nos recorda Gregório Magno, «*coelum [...] est anima iusti*»¹¹³. Por outras palavras: que nos transfiguremos numa vida transparente à vida divina; numa vida totalmente iluminada pelo seu amor e capaz de o fazer resplandecer, particularmente, no amor – impossível de por nós ser burlado de um modo consciente – aos homens¹¹⁴.

Para isto acontecer é preciso efectuar um caminho de conversão semelhante ao realizado, também por Alexandrina Maria da Costa, por Pedro. Por um Pedro que, fruto da sua primitiva concepção anti-horébica de Deus e do seu Messias, parte de um chocado «*Senhor, Tu é que me lavas os pés?*» (Jo. 13,6) para uma aceitação, talvez inicialmente mal-discernida, desse gesto que elimina todo o ódio¹¹⁵: «*Senhor, não somente os pés, mas também as mãos e a cabeça*» (Jo. 13,9). Contudo, isso só ocorreu após ele se ter esvaziado dos seus preconceitos – que o faziam ver a Deus como uma grandeza exterior – e, depois, ter aceitado que a única grandeza e vitória de Deus era a sua humildade desarmada¹¹⁶, o seu perdão incondicional, o seu «*love bestowed on us in its Divine dimension which is called charity*»¹¹⁷. Eis, justamente, a razão de não podermos senão concordar com J. Alexander Sider quando este, comentando o pensamento do teólogo menonita John Yoder, afirmou que «*God's triumph is not caused by the kind of might that justifies the use of violence; rather it is testified to by the obedience of God's people as demonstrated in the exercise of patience*»¹¹⁸.

Já fomos deixando bem claro que Alexandrina Maria da Costa foi elaborando esta incoativa transformação de óptica espiritual ao longo da sua vida. Um texto da sua autoria, presente na obra erradamente denominada de *Diário*

¹¹² IGREJA CATÓLICA: BENTO XVI – *Homilia na Eucaristia celebrada na esplanada de «Neue messe»*, in AAS, vol. 98, n.º 10 (2006), 711.

¹¹³ GREGÓRIO MAGNO – *Homiliarum in Evangelia*, 2, 38, 2, PL 76, 1283A.

¹¹⁴ Cf., v.g., 1Jo. 4,12.20.

¹¹⁵ Cf., v.g., Ef. 2,16.

¹¹⁶ Cf. Jean Civielli – *Sa tendresse est inépuisable*. Saint-Maurice: Saint-Augustin, 1995, 78.

¹¹⁷ Carlo CARRETTO – *Love is for living*. Maryknoll: Orbis Books, 1985, 133.

¹¹⁸ Alexander SIDER – *To see history doxologically: history and holiness in John Howard Yoder's ecclesiology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011, 136.

[espiritual] *autógrafo*, deixa-nos isto relativamente manifesto, quando nos testemunha o que, já nos derradeiros anos da sua existência antes da vida após a vida depois da morte, ela entendia por «vingança»: «no céu, hei-de vingar-me dos meus inimigos de todos os que me caluniaram e me fizeram sofrer. Hei-de pagar-lhes com amor pedindo a Jesus e à Mãezinha por eles»¹¹⁹. Comprovamos, com facilidade e se estivermos isentos de subordinações, que a vingança que Alexandrina Maria da Costa diz que, uma vez em Céu, iria realizar a respeito daqueles que ela estimava que a haviam denegrido, já não sobrevém pintada em tons de sofrimento e de outros castigos, mas de amor e oração.

Associado a isto, e talvez mesmo estando na sua base menos trémula, decorre a progressiva compreensão que esta Autora faz do facto de que o seu sofrimento não decorre de um castigo divino – dirigido a si directamente, ou a si em lugar dos demais –. O mesmo seria, eventualmente e numa segunda aproximação interpretativa a circunstâncias psicossomáticas, uma expressão e consequência do amor de Deus para a sua pessoa e, igualmente, de si para com Deus e os demais: «tudo são provas de amor!»¹²⁰ tal como, segundo refere Alexandrina Maria da Costa nos seus *Sentimentos de Alma*, Jesus Cristo lhe mencionou. Eis o que a levou a reinterpretar, na crua serenidade da sua existência, as célebres palavras – que já encontrámos¹²¹ – «eu senti esta exigência de Nosso Senhor: SOFRER, AMAR e REPARAR».

Com efeito, Alexandrina Maria da Costa terá deixado de conceber que era o sofrimento aquela realidade que a permitiria amar e reparar, e terá passado a compreender que era, isso sim, o amor mais genuíno e verdadeiro – aquele amor que nos desinstala do nosso egocentrismo, para acolhermos a sempre nova autenticidade daquele a quem amamos – que implicava uma certa dose de sofrimento interior (que em Alexandrina Maria da Costa também teve consequências exteriores). Acerca deste mistério conhecido por todos os que são amados e amam autenticamente, dir-nos-á Bento XVI: «non esiste vero amore senza sofferenza, non c'è dono della vita senza dolore»¹²². Mas não só, nem sobretudo: a nossa Autora terá começado a intuir que só a aduzida desinstalação poderia servir de reparação àqueles – Deus inclusive – a quem se ama. De facto, a verdade é que só lhes dando espaço em nós para que até nós venham – convertendo-os assim em nossos próximos¹²³ – é que as feridas que, tal como nós, os mesmos possuem – e, mais uma vez e nas pessoas daqueles que fazem parte do Corpo Místico de

¹¹⁹ Alexandrina Maria da COSTA – *Diário autógrafo* (1952). s/l: s/e, s/d, 5.

¹²⁰ *Sentimentos de alma* (1955), 400.

¹²¹ Cf., supra, nota n.º 60.

¹²² Cf. IGREJA CATÓLICA: BENTO XVI – *Audiência geral*, 17 de Setembro de 2008, in IDEM – *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 4.2. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, 348.

¹²³ Cf., v.g., Lc. 10,30-37; Rm. 13,8ss; 1Cor. 10,24; Ef. 4,25.

Jesus¹²⁴, também Deus – podem ser saradas, eles serem consolados e, enfim e no caso dos pecadores, estes se tornem aptos a reconhecer que a salvação já lhes foi comunicada, em tensão escatológica, prolepticamente. Ou seja, a inequação da vida da senhora da Costa vai começando a deixar de ser *SOFRER* → *AMAR* & *REPARAR* e vai passando a ser *AMAR* → *SOFRER* & *REPARAR*.

Tudo isto leva-nos a concluir que, a tender para o fim da sua existência terrena, Alexandrina Maria da Costa passa a compreender a sua vocação (a viver a sua espiritualidade em chave vitimal) como um deixar esvaziar-se, pela acção amorosa de Deus na sua pessoa, do que em si era apenas seu: «*guardai, Senhor – podemos ler num dos seus Pensamentos soltos – a vítima que por Vos se imola. Trabalhai, Trindade Augusta, trabalhai na minha alma. Eu não quero outra obra a não ser a Vossa. Penetrai, ó Divino Espírito Santo, com os Vossos raios, no meu coração*»¹²⁵. E isto de modo a que a sua pessoa se convertesse, entre os laços ledos da sombra fecunda dos eu coração, num veículo do amor divino. Um veículo que, assim e por este amor que ela acolhia e queria retribuir dentro da sua cosmovisão religiosa, se poderia converter – mesmo no meio das contrariedades dolorosas da sua vida – como que no ar que, sendo respirado por aqueles sujeitos a quem ela amava, alentava a cura espiritual dos mesmos.

Na verdade e para a senhora da Costa, este era o meio de lograr viver aquele que, como ela revela num dos seus *Sentimentos de alma*, se tornou o seu único desejo e critério de existência: «*quero, sim, aquilo que Jesus quer e apenas isto: quero amar a Jesus, a Mãezinha e dar-lhes todas as almas*»¹²⁶, ou seja e como se lê num dos seus *Pensamentos soltos*, «*viver de amor, morrer de amor, eis a minha aspiração*»¹²⁷. Vítima, pois, não mais de uma vingança dolorosa de Deus, mas para que o amor d'Este fosse «*aperfeiçoado em nós*» (1Jo. 4,12). É precisamente esta sua capacidade de, através de um revolver radical nas arcadas do amor, se deixar – por um Deus que, paciente e incansavelmente, a foi purificando do seu amor-próprio, para que, mesmo entrevada, a sua pessoa fosse genuinamente apostólica – fazer transparência do amor do Deus-Amor, aquilo que, nas palavras que a nossa Autora diz ter entendido que lhe foram pronunciadas por Jesus Cristo, a faz «*a Minha esposa mais querida e a maior vítima da humanidade e a alma que Me dá mais almas*»¹²⁸. O resultado disto é, mais uma vez em consequência do que ela diz ter interpretado como palavras de Jesus Cristo, expresso em poucas letras de vincado génio: tornar-se «*a rainha do mundo, a mãe da humanidade*»¹²⁹.

¹²⁴ Cf., v.g., Rm. 12,5; 1Cor. 12.12ss; Ef. 3,6; 5,23; Col. 1,18.24.

¹²⁵ *Pensamentos soltos*, 65.

¹²⁶ *Sentimentos de alma* (1952), 96.

¹²⁷ *Cartas ao P. Mariano Pinho* (1941), 228.

¹²⁸ *Sentimentos de alma* (1946), 25.

¹²⁹ *Sentimentos de alma* (1945), 399.

Estamos a terminar estas breves palavras. E vamos fazê-lo com uma síntese do essencial do que – no âmbito, e em consequência, de umas Jornadas de Teologia dedicada a «modelos de santidade para os nossos dias» – desejámos trazer a público, outrora numa conferência, agora neste presente texto. Na nossa opinião, o essencial que gostaríamos que fosse retido de tudo o que referimos, é que Alexandrina Maria da Costa não se agarrou à imagem inicial que tinha de Deus – justamente a que, de modo prevalente, lhe tinha levado a ser a Alexandrina Maria da Costa que nós conhecemos –, mas aceitou encetar um caminho de purificação dessa imagem. Nisso ela é modelar para todos nós. Para todos nós que precisamos, tão ontem como hoje e amanhã, de ser «vítimas» (por vezes dolorosas) da determinação de passarmos de um Deus à imagem do nosso «ego» – isto é, do nosso «eu» totalmente prenhe de determinismos herdados, e cúmplices com o que de menos humano ainda há em nós –, para outra em que Ele surge à imagem de Jesus Cristo; de um Jesus Cristo que também é o único caminho para nos encontrarmos com o nosso «eu» verdadeiro – isto é, o nosso «eu» deposto de si, para proveito dos demais –.

Nisso, ela foi grande e santa; nisso, ela pode, nos nossos dias, ser um exemplo para todos nós; nisso, todos nós, juntamente com ela, poderemos, talvez um dia e numa inclusão autoral com a epígrafe deste ensaio, dizer:

*«After one moment when I bowed my head
And the whole world turned over and came upright,
And I came out where the old road shone white.
I walked the ways and heard what all men said,
Forests of tongues, like autumn leaves unshed,
Being not unlovable but strange and light;
Old riddles and new creeds, not in despite
But softly, as men smile about the dead*

*The sages have a hundred maps to give
That trace their crawling cosmos like a tree,
They rattle reason out through many a sieve
That stores the sand and lets the gold go free:
And all these things are less than dust to me
Because my name is Lazarus and I live»¹³⁰.*

¹³⁰ G. K. CHESTERTON – «The convert», in IDEM – *The collected poems of G. K. Chesterton*. London: Methuen, 1948 [1933], 387.